

IMÁGENES DE LA IMAGEN. GÉNESIS 1,26 Y COLOSENSES 1,15 EN GREGORIO DE NISA

[IMAGES OF THE IMAGE. GENESIS 1,26 AND COLOSSIANS 1,15
IN GREGORY OF NYSSA]

LUCAS F. MATEO-SECO

SUMARIO: 1. EL TRATADO SOBRE LA PERFECCIÓN. 2. EL HIJO, IMAGEN PERFECTA DEL PADRE. 3. CRISTO, IMAGEN VISIBLE. 4. CRISTO, IMAGEN Y PRIMOGÉNITO. 5. LA IMITACIÓN DE DIOS. 6. SOBRE LA CREACIÓN DEL HOMBRE.

Resumen: La convicción de que el hombre está hecho a imagen de Dios vertebra el pensamiento teológico y ascético de Gregorio de Nisa. El carácter icónico del hombre es la razón de que lleve en su interior la llamada a conocer y a amar a Dios; es también la razón de que su corazón y su capacidad de deseo sean también, en cierto modo, infinitos. Se trata de un deseo ardiente para cuya descripción Gregorio no duda en utilizar las expresiones más fuertes, incluso las emparentadas con el amor erótico: «amor impasible y feliz». Se trata de un deseo llamado a crecer de modo ilimitado, en una *epéctasis* sin fin. Esta consideración del hombre-imagen encuentra una de sus expresiones más firmes en la lectura que hace Gregorio de dos textos escriturísticos claves: Gn 1,26 y Col 1,5. El primero se remonta al proyecto original de Dios al crear al hombre a su imagen y semejanza; el segundo presenta a Cristo como la Imagen perfecta del Dios invisible y Primogénito de toda criatura.

Palabras clave: Patrística, Gregorio de Nisa, Antropología.

Abstract: The conviction that humankind is made in the image of God sustains the theological and ascetic thought of Gregory of Nyssa. The iconic character of man is the reason why he has in him the calling to seek and love God; it is also the reason why his heart and his capacity for desiring are also in a certain sense infinite. Man's desire is ardent, and in describing it Gregory does not hesitate to use strongest expressions, including those related to erotic love: «impassive and happy love». It is a desire that is called to grow in a never-ending fashion, in an *epéctasis* without end. This consideration of man as image finds one of its firmest expressions in the reading that Gregory makes of two key Bible texts: Gn 1,26 and Col 1,5. The first of these texts goes back to the original project of God when He created humankind in His image and likeness; the second presents Christ as the perfect Image of the visible God and the Firstborn of all creation.

Keywords: Patristics, Gregory of Nyssa, Anthropology.

La concepción del hombre como imagen de Dios (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) vertebrata el pensamiento teológico y ascético de Gregorio de Nisa. Según Gregorio, el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y por eso lleva en su interior la llamada a conocerle y amarle; por eso, su corazón y su capacidad de deseo son también, en cierto modo, infinitos. Esto quiere decir no sólo que es «real» el carácter *icónico* del hombre, sino que este carácter *icónico* comporta un auténtico *parentesco*, una verdadera συγγένεια, del hombre con Dios. Este *parentesco* entre el hombre y Dios es decisivo en la teología espiritual de Gregorio, ya que el *parentesco* entre Dios y el hombre es el fundamento y la causa de que surja en el hombre el deseo de Dios. Se trata de un deseo ardiente para cuya descripción Gregorio no duda en utilizar las expresiones más fuertes, incluso las emparentadas con el amor erótico: «amor impasible y feliz» (ἀπαθῆ καὶ μακάριον ἔρωτα)¹.

La importancia de la *teología de la imagen* en Gregorio de Nisa es tal que éste no duda en afirmar que el fruto de la Redención consiste en restituir el hombre al estado primigenio en el que resplandecía en él la imagen de Dios², ya que por el bautismo y la vida virtuosa, el hombre se reviste de la Santidad de Cristo, Imagen visible del Dios invisible³. Esta concepción encuentra una de sus expresiones más firmes en

1. *Inst.*, GNO VIII/I, 40. J. Daniélou ha dedicado páginas hermosas al oxymoron «pasión impasible» (πάθος ἀπαθές) en Gregorio de Nisa. Cfr. J. DANIELOU, «Comtemplation chez les orientaux chrétiens», en *DSp* II, 1880-1882. Para el sentido de ἔρωσ en Gregorio de Nisa, cfr. G. MASPERO, «Amor (ἀγάπη y ἔρωσ)», en L.F. MATEO-SECO y G. MASPERO, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 73-82. Cfr., también, G. HORN, «L'amour divin. Note sur le mot eros chez Grégoire de Nysse», en *RAM* 6 (1925) 378-389.

2. El uso más frecuente tanto cualitativa como cuantitativamente del término *apocatástasis* (restauración) es precisamente para significar la *restauración* del hombre a su estado originario de imagen de Dios que le fue donado en el principio. El uso de este concepto para referirse a la cuestión de si al final de la historia se salvarán todos los hombres ocupa un lugar inferior en la obra de Gregorio. Cfr. G. MASPERO, «Apocatástasis», en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit. 132-145; L.F. MATEO-SECO, «Escatología», *ibid.*, 357-378. Cfr., también, A. OJELL, «El "telos" escatológico de la vida cristiana. La vida en Cristo según San Gregorio de Nisa», en C. IZQUIERDO (ed.), *Escatología y vida cristiana*, Eiuinsa, Pamplona 2002, 353-374.

3. Sobre el hombre imagen de Dios, cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, París 1944, 48-60; G. MASPERO, «Imagen (εἰκὼν)», en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit., 522-528; R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bru-selas 1951; IDEM, «La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse», en *StPatr* 2 = TU 64, Akademie Verlag, Berlín 1957, 495-511; M. CANÉVET, «Saint Grégoire de Nysse», en *DSp* 6, esp. 986-988; «Εἰκὼν», en F. MANN (ed.), *Lexicon Gregorianum*, III, 46-53.

la lectura que hace Gregorio de dos textos escriturísticos claves: Gn 1,26 y Col 1,5. El primero se remonta al proyecto original de Dios al crear al hombre a su imagen y semejanza; el segundo presenta a Cristo como la Imagen perfecta del Dios invisible y primogénito de toda criatura⁴.

En el *De Perfectione*⁵ encontramos un largo pasaje, quizás el más extenso y más rico en temas en el que ambos textos de la Escritura aparecen entrelazados. Es, desde luego, de una gran densidad teológica y espiritual. La perspectiva de Gn 1,26 y de Col 1,15, considerados conjuntamente, ofrece a Gregorio una base sólida y una amplia panorámica para hablar del hombre como imagen de Dios y de su dimensión cristocéntrica. En esa perspectiva encontramos también una de las formulaciones más felices de Gregorio en torno a la vida cristiana: el hombre está llamado a ser, en Cristo, *imagen de la Imagen* (τῆς εἰκόνης εἰκόνα). He aquí el texto:

«Cuando Pablo llama a Cristo *imagen del Dios invisible* (Col 1,15), Dios sobre todas las cosas (cfr. Rm 9,5) y gran Dios (cfr. Tt 2,13) (...), nos enseña que Él es el que siempre es (ὁ ἀεὶ ὢν: cfr. Ex 3,14). Pues Él es aquello que sólo conoce *el que es* (cfr. Ex 3,14), aunque el conocimiento humano se le aproxime en constante progreso (...), ya que le excede siempre en igual medida.

»El que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, *inenarrable* (1 P 11,8) e *inefable* (2 Co 9,15), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios (εἰκόνα Θεοῦ), el que está sobre todo conocimiento y comprensión (...), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios (Gn 1,26), Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho *imagen del Dios invisible* (Col 1,15) hasta el punto de hacerse igual a ti con la *forma* (cfr. Flp 2,7) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme al carácter de la belleza del *arquetipo* (τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀρχετύπου... κάλλους) hasta volver a ser lo que eras al principio.

4. Según el *Bibelindex* de Drobner, Gn 1,26 es citado explícitamente 24 veces por Gregorio, mientras que Col 1,15 aparece citado 16 veces, sin contar las citas en las obras cuya autenticidad se discute (H. DROBNER, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Selbstverlag, Paderborn 1988, 23-24 y 111-112).

5. *Perf.* Citaré las obras de Gregorio por las siglas usuales, tal y como son utilizadas, p.e., en F. MANN (ed.), *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Brill, Leiden 1999-2003, o L.F. MATEO-SECO y G. MASPERO (eds.), en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit., 19-25.

»Por lo tanto, si también nosotros queremos llegar a ser *imagen del Dios invisible* (cfr. 1 Col 15), es necesario que se manifieste en nuestra manera de vivir el modelo que nos ha sido propuesto (...) La *imagen prototípica* (ἡ πρωτότυπος ἐκείνη τοῦ ἀοράτου Θεοῦ εἰκόν) del Dios invisible, que vino a nosotros por medio de la Virgen, fue tentada en todo según la semejanza de la naturaleza humana, sin que llegase a la experiencia del pecado (...). En consecuencia, es necesario que en la medida de lo posible, sean puros los colores de las virtudes y estén combinados entre sí con sabia mezcla para expresar la *Imagen de la belleza* (πρὸς τὴν τοῦ κάλλους μίμησιν) de forma que nosotros mismos seamos *imagen de la Imagen* (τῆς εἰκόνης εἰκόνα) al reproducir por medio de nuestra actividad, como una forma de imitación, el hermoso prototipo (τὸ πρωτότυπον κάλλος), como hacía Pablo, convertido en imitador (μιμητής) de Cristo por su vida virtuosa (cfr. 1 Co 4,16) (...) [Cristo] con su ejemplo dio a tu vida el precepto de practicar la paciencia. Así se pueden considerar todas las demás cosas en la *imagen prototípica* de Dios (τὴν πρωτότυπον τοῦ Θεοῦ εἰκόνα): quien la mira, y embellece su propia figura *conformándose* a ella, ese tal se hace también *imagen del Dios invisible* (cfr. Col 1,15) por medio de la paciencia que ha imitado»⁶.

El texto citado es largo, pero es una buena síntesis del pensamiento de Gregorio y contiene unas afirmaciones que son la columna vertebral de su doctrina espiritual y de su doctrina mística. Los tres párrafos en que hemos dividido el texto constituyen tres pasos perfectamente diferenciables: 1) El Hijo, Imagen perfecta del Padre; 2) Cristo, la Imagen visible; 3) La imitación (μίμησις) de Dios por el hombre.

1. EL TRATADO SOBRE LA PERFECCIÓN

Ya es importante el lugar en que este pasaje se encuentra situado: en el centro del escrito dirigido a Olimpio comentándole en qué consiste la perfección en la virtud⁷. Es, en cierto sentido, un libro que hace de contrapunto al *De vita Moysis*, pues contempla la perfección cristiana teniendo como modelo no ya a Moisés, sino al mismo Cristo: si Moisés es

6. *Perf.* GNO VIII/I, 194-196.

7. En *Perf.* la doctrina espiritual de Gregorio alcanza plena maestría, por esta razón parece lógico situarla en la última etapa de la vida de Gregorio. Cfr. P. MARAVAL, «Cronología», en L.F. MATEO-SECO y G. MASPERO (eds.), *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit., 265-284.

el guía en la ascensión ilimitada hacia la perfección, Cristo es no sólo el guía, sino también el que realiza en nosotros esa perfección.

El tema del seguimiento y de la imitación de Cristo es el objeto central de este pequeño tratado. En efecto, el libro no tiene más finalidad que mostrar, junto con la infinitud de la virtud, que ésta consiste en la identificación con Jesucristo. El comienzo del libro no puede ser más elocuente: debemos imitar a San Pablo, maestro del vivir cristiano, porque vivió gozosamente este ideal: *Vivo yo, ya no yo, es Cristo quien vive en mí* (Ga 2,20)⁸. De ahí que todo el tratado, que bien podría titularse *imitación de Cristo*, esté estructurado sobre los nombres de Cristo, como cualidades que hemos de adorar y de imitar en la medida de lo posible. El cristocentrismo del libro es evidente. En este contexto, la afirmación de que la perfección consiste en convertirnos en *imágenes de la Imagen* adquiere la fuerza de un axioma fundamental.

2. EL HIJO, IMAGEN PERFECTA DEL PADRE

En el texto de *Perf*, Gregorio interpreta el tema de la imagen de Col 1,15 como dicho de Cristo, es decir, como aplicado a la Humanidad del Verbo encarnado, apartándose así de los teólogos alejandrinos que lo entienden de su divinidad. Así lo observa A.G. Hamman⁹, y así se ve claramente por el contexto. La *Imagen perfecta* del Padre se hace hombre precisamente para devolver al hombre a la dignidad de su imagen primigenia, haciendo visibles en sí misma, en su humanidad, los rasgos divinos que debemos imitar. Es en su Humanidad como la Imagen perfecta del Padre se convierte en imagen definitiva y visible para el hombre, pero es la perfección de su ser Imagen —su perfecta igualdad y unidad con el Arquetipo— lo que la constituye en capaz de restituir el hombre a la imagen divina que recibió en el principio.

De ahí que sea aquí, en la intelección del término εἰκών de Col 1,15, donde Gregorio muestra la novedad cristiana de su pensamiento con respecto a la filosofía clásica, especialmente la de Platón. Como ad-

8. Cfr. *Perf* GNO VIII/I, 175.

9. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Écrits spirituelles* (textes présentés par M. Canévet, traduction de J. Millet, M. Devaillay, Ch. Bouchet, notas de A.G. Hamman), París 1990, 47.

vierte Maspero, para Platón el término εἰκών designa el mundo sensible en su relación con el mundo inteligible, es decir, el término designa la relación existente entre la realidad material y el mundo de las ideas. En consecuencia, el término εἰκών no sólo significa semejanza o reflejo, sino también —y esto es muy importante— inferioridad¹⁰. Esta consideración resulta obvia en la perspectiva platónica de la relación existente entre el mundo de las ideas y el mundo material. No sucede así en Gregorio, que cree profundamente en la perfecta divinidad del Verbo, del Hijo, de la Imagen. Para Gregorio, el ser *Imagen* no sólo no comporta inferioridad, sino que significa perfecta igualdad y estrecha unidad. Esta igualdad es esencial al concepto de Imagen, puesto que estamos hablando de una *Imagen* que es infinitamente perfecta. O, dicho de otro modo, estamos hablando de una Imagen que es perfecta porque, al mismo tiempo, es el Hijo natural del Padre.

El primer párrafo del texto que estamos analizando no ofrece ninguna duda. Gregorio no sólo cita otros textos en los que San Pablo subraya la igualdad del Hijo con el Padre (Rm 5,9; Tt 2,13), sino que remite explícitamente a Ex 3,14, uno de los textos fundamentales de la teología apofática. Pablo enseña, parafraseamos a Gregorio, que el Hijo es *El que siempre es*, más aún, es Aquel que sólo conoce *Aquel que siempre es*, insiste Gregorio uniendo dos textos de capital importancia: Ex 3,14 y Mt 11,17. El hecho de que sólo Dios pueda conocer al Hijo significa que sólo Aquel que es infinito puede conocerle, porque el Hijo es también infinito y está por encima de toda palabra y de todo concepto.

Esta igualdad entre la Imagen y el Arquetipo, entre el Hijo y el Padre, se vuelve a confirmar con lo que se dice al final de este primer párrafo: el conocimiento humano con respecto al Hijo está abierto al mismo proceso al infinito al que está abierto todo conocimiento creado en lo que respecta a Dios. Nos encontramos, pues, en el significativo terreno de la *epéctasis*¹¹, tema que indica claramente la perfecta

10. G. MASPERO, voz «Imagen (eikón)», cit., 524-525.

11. Gregorio utiliza el término *epéctasis* en referencia a Flp 3,13 para significar que la ascensión del hombre hacia Dios es un perpetuo olvidarse de lo que queda atrás para lanzarse hacia delante. Esta ascensión a Dios es un progreso ilimitado que proseguirá también en el cielo. La razón de esta falta de límite en la ascensión se debe a la infinitud de Dios, que trasciende infinitamente a todo ser creado. Cfr. L.F. MATEO-SECO, «Epéctasis», en L.F. MATEO-SECO y G. MASPERO, *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit., 345-352.

igualdad entre la Imagen y el Arquetipo, entre el Hijo y el Padre: ambos están «circundados totalmente por la incomprehensibilidad como por una tiniebla»¹².

En *De vita Moysis*, Gregorio advierte que la virtud es indefinible porque carece de límites y que, por tanto, el hombre puede crecer ilimitadamente en ella¹³. La infinitud en la ascensión del alma a Dios o, lo que es lo mismo, del crecimiento en la virtud es concebida por Gregorio como un *éxtasis* que se trasciende a sí mismo en un progreso constante e ilimitado, incluso en el cielo. En este tema, los estudios del Cardenal Daniélou siguen siendo de gran importancia¹⁴. En el pasaje de *Perf* que estamos comentando, Gregorio subraya que, a pesar de la «cercanía» con que va a tratar el asunto de la perfección en la virtud, pues la va a proponer como imitación y seguimiento de Cristo, no se aparta ni un ápice del contexto apofático en que sitúa toda su doctrina espiritual, porque la Imagen, Cristo, *es el que siempre es*, dice en cita implícita de Ex 3,14, y, en consecuencia, el hombre puede progresar siempre en su ascensión hacia Él, y, desde luego, siempre es mucho más lo que le queda por alcanzar que lo que consigue alcanzar. Y es que, al igual que el Padre, el Hijo de Dios está más allá de todo conocimiento, de toda palabra y de toda expresión.

12. Es una tiniebla que puede calificarse con toda justicia como tiniebla luminosa. No es falta de luz, sino exceso de luz. Así se ve en la segunda teofanía de Moisés en el comentario de *Vit Moys*. Moisés, abandonando no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra en lo invisible e incomprehensible. De ahí esa paradoja que tanto gusta a Gregorio de Nisa: el verdadero conocimiento de Dios consiste «en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprehensibilidad como por una tiniebla». Así pues, cuando Moisés crece en el conocimiento de Dios, confiesa que ve a Dios *en la tiniebla*, esto es, que Dios «por su propia naturaleza, es aquello que supera todo conocimiento y toda comprensión». (Cfr. *Vit Moys* II, 163-164; GNO VII/1, 87-88). Cfr. J. DANIELLOU, «Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse», en *DSp* II, 1872-1885; L.F. MATEO-SECO, «Mística», en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit., 627-643.

13. «En el orden de todas las cosas sensibles, la perfección está encerrada en límites definidos, como es la cantidad. Ahora bien, todo lo que puede medirse cuantitativamente está contenido en sus límites ciertos (...) Pero con respecto a la virtud hemos aprendido del Apóstol que el único límite de la perfección es no tener límite (...) Ésta es la razón por la que no me he equivocado cuando he dicho que me era imposible, con respecto a la virtud, definir la perfección» (*De vita Moysis*, I, 5, cfr. J. DANIELLOU, *Grégoire de Nysse: La vie de Moïse*, París 1968, 49). Cfr., también, la edición de M. SIMONETTI, *Gregorio di Nysa: La vita di Mosè*, Fondazione Lorenzo Valla, Roma 1984.

14. Cfr. J. DANIELLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, París 1944, 291-307.

3. CRISTO, IMAGEN VISIBLE

Y, sin embargo, ese Hijo *inefable* se ha hecho tan cercano al hombre que se ha convertido para nosotros en imagen visible del que es invisible. Es un pensamiento muy querido para Gregorio. El Niseno dice esto mismo desarrollando una rica teología del nombre de Cristo. De hecho este pequeño tratado sobre la perfección, que estamos citando, está vertebrado sobre la teología del nombre de Cristo¹⁵. Esta teología del nombre encuentra una de sus expresiones más poéticas en el comentario a Flp 2,9-11: «y le dio un nombre sobre todo nombre». No es casual que en el segundo párrafo del texto de *Perf* encontremos una cita de Flp 2,7: el que es inefable *ha tomado la forma de siervo*¹⁶.

La argumentación de Gregorio es clara: el Hijo de Dios, que está por encima de todo conocimiento y de toda comprensión, «que tiene un nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2,9), por amor al hombre se ha hecho hombre, y tiene un nombre humano¹⁷. Seguimos en el mis-

15. Gregorio se nos muestra en este libro con una visión sencilla y totalizante. Según él, la perfección de la vida cristiana no consiste en otra cosa que en hacer realidad en la propia vida el significado del nombre de Cristo. Dicho de otra forma, la espiritualidad cristiana no es otra cosa que el seguimiento y la imitación de Cristo. Conviene notar, sin embargo, que en el Niseno esta imitación se encuentra en unas coordenadas muy diversas de aquellas a que nos tienen acostumbrados algunos tratados más recientes de la imitación de Cristo, que entienden que esta imitación o seguimiento corresponde sólo al seguimiento de la Humanidad del Señor. En efecto, Gregorio propone aquí para el seguimiento de Cristo nombres que pertenecen no sólo a la Humanidad, sino también a la divinidad del Señor, indicándonos con esto que nuestra vida en Cristo no sólo es seguimiento de su Humanidad, sino también «divinización». En esta perspectiva encuentran su perfecta unidad dos afirmaciones casi yuxtapuestas en este libro: ser cristiano es seguir a Cristo; ser cristiano es imitar la naturaleza divina.

16. En efecto, el himno de Flp 2,5-11 atrajo poderosamente el pensamiento de Gregorio de Nisa y lo citó con mucha frecuencia. A él dedicó íntegramente los capítulos 21 y 22 del *Adversus Apollinarem* (GNO III/I, 158-162) presentando una visión sintética de su cristología (cfr. L.F. MATEO-SECO, «Kénosis, exaltación de Cristo y apocatástasis en la exégesis a Filipenses 2,5-11 de San Gregorio de Nisa», en *ScrTh* 2 [1971] 301-342). La cita de Flp 2,7 que encontramos en este lugar designa la sustancia del siervo, es decir, una naturaleza humana perfecta, del mismo modo que la forma de Dios designa la sustancia divina. Dice Gregorio en cita de Hb 1,3: *el Hijo es carácter de la sustancia del Padre*.

17. El párrafo de Gregorio es de una gran belleza: «Cristo, en cuanto hombre, debía tener un nombre propio como convenía a la naturaleza humana. Por esta razón, en la anunciación del misterio divino hecha por Gabriel a la Virgen, la humanidad del Verbo fue llamada Jesús. La naturaleza divina es inabarcable por ningún nombre, pero las dos [naturalezas] se hicieron una [persona] por la unión; gracias a esto, Dios puede ser

mo terreno de la teología del nombre, ahora considerada desde el misterio de la unión hipostática. El Verbo encarnado sigue siendo *El-que-es*, pero se ha hecho tan cercano al hombre que se ha convertido para él en el modelo perfecto, porque es Imagen perfecta y porque es tangible facilitando así la imitación; aunque su nombre está sobre todo nombre, tiene un nombre humano que puede ser pronunciado y por el que puede ser conocido¹⁸.

En *Perflas* frases de Gregorio son reiterativas y contundentes: toda la obra de la salvación consiste en devolver al hombre al esplendor de la primitiva imagen; el Verbo de Dios se ha hecho imagen visible de Dios para hacer a los hombres conformes con la belleza del arquetipo; Cristo es la imagen *prototípica* de Dios y nosotros somos imagen de Dios por imitación, por *mímesis*¹⁹, convirtiéndonos así también en imágenes de esa belleza arquetípica. Las frases van en *crescendo* hasta llegar a la formulación perfecta: el ideal de la perfección consiste, pues, en que cada uno sea *Imagen de la imagen* (εἰκόνα τοῦ εἰκόνοϋς).

llamado por lo que pertenece a la naturaleza humana. Pues en el nombre de Jesús se doblará toda rodilla y será un hombre sobre todo nombre, cosa que es propia de la divinidad (...) Así como por medio del hombre Dios recibe un nombre, así también lo que desde la pobreza es elevado juntamente con la Divinidad está sobre todo nombre» (SAN GREGORIO DE NISA, *Antirrh* 20: GNO III/I, 161). Gregorio está practicando con elegancia una correcta *comunicación de idiomas* (cfr. J.R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union du rapport des natures chez Saint Grégoire de Nysse», en *RThom* 68 [1968] 533-582). En esta misma perspectiva y con esta misma profundidad es necesario entender la afirmación de que los cristianos deben ser *imágenes de la Imagen*.

18. Idéntico planteamiento teológico encontramos en la homilía 14 a *Cántico*, precisamente al comentar estas palabras de la Esposa: *Tu nombre es ungüento derramado*. Comenta Gregorio: «Pienso que con estas palabras se significa que aquella naturaleza que es inmensa no puede ser abarcada con palabras, sino que toda la fuerza del pensamiento y de las palabras, aunque parezcan decir algo grande y digno de Dios, no tienen una naturaleza que llegue a tocar verdaderamente al Verbo (...) nuestra inteligencia se dirige al Verbo por medio de algunas pequeñas reliquias del vapor del buen olor divino» (*Cant*, 1: GNO VI, 37). Ambos aspectos de la teología del nombre de Cristo, cercanía y trascendencia, se combinan armoniosamente en la teología de Gregorio. Lo que importa es que Cristo está por encima de toda inteligencia y, sin embargo, es tan cercano al hombre, tan accesible que es su hermano. Sin dejar de ser inefable, se le puede designar con un nombre humano. Cfr. L.F. MATEO-SECO, «La cristología del In Canticum Canticorum de Gregorio de Nisa», en H.R. DROBNER y C. KLOCK, *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Brill, Leiden 1990, 173-190.

19. La imitación de Cristo es la cuestión fundamental en la teología espiritual de Gregorio. No existe otro camino hacia Dios, ni otro modelo que Aquel que es la Imagen prototípica (cfr. L.F. MATEO-SECO, «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa», en *ScrTh* 33 [2001] 601-621); IDEM, «Mímesis», en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit., 628-623.

Esto implica la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo, entre el Arquetipo y su Imagen. Col 1,15 sirve a Gregorio para atestiguar esta igualdad y esta identidad. Así se ve, p.e., en *Eun II*, donde Gregorio une igualdad y *perichorésis* en torno a la cita de Col 1,15:

«*Yo estoy en el Padre y el Padre en mí* (Jn 10,31). Evidentemente se dice que el uno está en el otro según significados diferentes: el Hijo está en el Padre como la belleza de la imagen está en la forma arquetípica, mientras que el Padre está en el Hijo como la belleza arquetípica se encuentra en su imagen. Pero en el ámbito de las imágenes hechas por mano humana el tiempo que media [entre el arquetipo y su copia] separa totalmente del modelo la forma que es copiada, mientras que en el otro caso, no se puede separar una cosa de la otra»²⁰.

Para Gregorio está claro que existe una imagen perfectísima del Padre; esa imagen es su Hijo. Se trata de una imagen tan perfecta que se identifica con el Padre en el hoy de la eternidad; es por eso una imagen inmanente en la intimidad de Dios. Por esta razón, en el caso del Hijo, el ser Imagen no implica posterioridad ni inferioridad, sino que la gloria del Padre brilla en la gloria del Hijo. Resuenan aquí —¿cómo no?— las elocuentes frases del Símbolo de Nicea: *Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero*.

Esto quiere decir que el concepto de Imagen ha sido purificado de todo tipo de subordinacionismo y de toda distancia como se ha hecho también con el concepto de hijo. El Hijo es Imagen perfecta del Padre, porque es Hijo perfecto, y viceversa. Esta concepción del ser de la imagen es radicalmente nueva, genuinamente cristiana, como corresponde a esa nueva concepción de filiación en Dios.

Gregorio aplica esta igualdad entre el Padre y el Hijo también a la unidad de voluntad: no hay diferencia entre la voluntad del Padre y del Hijo. Sino que «la imagen de la bondad, es conforme con la belleza de la bondad arquetípica»²¹. Sigue a esta afirmación la comparación con la imagen en un espejo. Esa imagen es totalmente conforme con el arquetipo: si el arquetipo se mueve, ella también se mueve. Entre el Arquetipo y la Imagen hay no sólo unidad de naturaleza, sino también de acción, de ἐνέργεια.

20. *Eun II*, GNO I, 288.

21. «...ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον τῆς ἀγαθότητος καλλὸς καὶ ἡ εἰκὼν ἐστὶ τῆς ἀγαθότητος» (*Eun II*, GNO I, 288).

4. CRISTO, IMAGEN Y PRIMOGÉNITO

El apelativo de *imagen* de Col 1,15 queda reforzado por el título de *primogénito* (πρωτότοκος). Cristo es imagen *eficaz* de la nueva creación, y por esta razón lleva con toda propiedad el título de *primogénito*. He aquí cómo lo explica en *Cant* 13:

«No puedes desconocer cuántas veces ha sido engendrado Aquel que es primogénito, primogénito entre muchos hermanos, primogénito de entre los muertos, el que abrió primero las puertas de la muerte y a través de su resurrección abrió a todos el camino para el nuevo nacimiento de la muerte. Pues el nacimiento del agua no admite el dolor del parto ni tampoco el nacimiento de entre los muertos, ni la primogenitura de su divina obra, sino que en todas estas cosas se trató de un parto carente de dolor»²².

Cristo es imagen a imitar por el cristiano, como se ve por el texto de *Perf*, pero sobre todo es Imagen que causa su semejanza en aquellos que la imitan. De ahí la verdad con que se le aplica el título de primogénito: Él es el *primogénito* de *toda la nueva creación* (ὁ τῆς καινῆς κτίσεως πάσης πρωτότοκος), porque todo es creado nuevamente en Él. La alusión bautismal es evidente: en el bautismo, sacramentalmente, morimos y resucitamos con Cristo²³; lo mismo sucede con la alusión a la resurrección de los cuerpos: es el cuerpo resucitado de Cristo el que causa nuestra resurrección. Bien se ve, por ejemplo en el célebre capítulo 37 de la *Oratio Catechetica Magna* donde se habla de la Eucaristía y del cuerpo resucitado de Cristo como causa de nuestra resurrección²⁴. Con razón escribe Winling que la resurrección de Cristo es el hilo conductor y estructurante de toda la argumentación teológica de la *Oratio Catechetica Magna*²⁵.

22. *Cant* 13, GNO VI, 389-390.

23. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna*, 33-66: SC 453, 294-314.

24. Cfr. SC 453, 314-324.

25. Como ha hecho notar Winling, toda la *Oratio Catechetica Magna* está focalizada hacia la resurrección de Cristo (cfr. R. WILLING, «La résurrection du Christ comme principe explicatif et comme élément structurant dans le Discours catéchétique de Grégoire de Nysse», en *StPatr* 22, Leuven 1983, 74-80). Efectivamente, en la Resurrección de Cristo llega a plenitud la imagen de Dios en la Humanidad de Jesús, realizando en la gloria de su cuerpo la imagen prototípica del hombre, que fue creado para la gloria y la libertad de una imagen de Dios que refleja perfectamente la gloria divina. Por esta razón estimo que esta observación que hace Winling con respecto a la *Oratio* se puede extender a toda la teología de Gregorio. Es una teología de la gloria de Aquel que es Imagen perfecta del Dios invisible.

Así pues, la *Imagen* que se nos ha dado para la restauración de la imagen ha de entenderse no sólo como Imagen perfecta, sino también como imagen eficaz. Se trata de una imagen que nos incorpora a sí misma, que nos hace vivir de ella. En Gregorio de Nisa, el concepto de εἰκὼν es despojado de todo matiz subordinacionista para poder expresar sencillamente el concepto de filiación divina y, por tanto, como escribe Maspero, «es transfigurado para significar el puro origen del Padre, de modo que, en unión con la novedad de la dimensión activa de la imagen, εἰκὼν expresa el mismo διὰ y la posición central que caracteriza el papel del Hijo en las fórmulas trinitarias amadas por el Niseno»²⁶.

Siguiendo el itinerario mental de San Ireneo, para Gregorio todo tiene su origen en el Padre y llega a nosotros a través del Hijo en el Espíritu Santo, y viceversa, es el Espíritu el que nos une al Hijo, y el Hijo nos lleva al Padre²⁷. De ahí el sentido eminentemente trinitario y la importancia central que reviste la fórmula que nos es ya conocida: ser imágenes de la Imagen. Esa frase es equivalente a esta otra: ser hechos hijos de Dios en el Hijo por el Espíritu Santo.

5. LA IMITACIÓN DE DIOS

La afirmación de que el hombre ha sido creado a *imagen de Dios* (Gn 1,26) es rica en consecuencias teológicas y ascéticas para Gregorio incluso desde su primera actividad literaria. Así se puede comprobar ya en las citas del *De virginitate* que indiscutiblemente es su primer escrito. La cita se encuentra en el capítulo doce, que tiene el siguiente título: *Que quien se ha purificado verá en sí mismo la belleza divina*. El texto nos interesa por la puntualización nisena: el hombre ve *en sí mismo* la belleza divina. Esto quiere decir que la realidad de la imagen es tal que el alma puede contemplar en sí misma, una vez purificada, al mismo Dios. He aquí las palabras de Gregorio:

«Este animal racional e inteligente que es el hombre surgió como obra e imitación (μίμημα) de la naturaleza divina y pura. Así está escrito

26. G. MASPERO, «Imagen (eikón)», cit., 524.

27. Cfr. p. e. las fórmulas trinitarias para expresar la salvación contenidas en la Epi-deixis, 6 y 7.

sobre esto en la cosmogonía: *Lo hizo a imagen de Dios* (Gn 1,26). Así, pues, este animal, el hombre, no tuvo en sí mismo desde su primer nacimiento lo pasible y mortal ni como naturaleza, ni como propiedad ínsita en su naturaleza. En efecto, no habría sido posible salvaguardar la razón de imagen si la belleza reproducida estuviese en contradicción con el arquetipo (...) Como se ha dicho, el hombre era imagen y semejanza del poder que gobierna todas las cosas y, por esta razón, se asemejaba en su soberana capacidad de elegir a quien es el señor de todas las cosas, sin estar esclavizado a ninguna necesidad exterior, sino que se gobernaba según su propio juicio hacia lo que le parecía, eligiendo con poder lo que le era grato»²⁸.

Gregorio puntualiza ya en este primer escrito que el hecho de haber sido creado a imagen de Dios implica un gran parecido del hombre con su arquetipo. Este parecido se manifestaba en forma especial en la libertad y en el señorío sobre sí mismo, en la capacidad de elegir, en la ausencia de pasiones, en la inmortalidad. En el principio, el hombre poseía una belleza deiforme (θεοειδὲς καλός), que se perdió por el pecado²⁹.

Gregorio utiliza ya en este capítulo una imagen que le es muy querida y que está directamente relacionada con la ceremonia bautismal: las túnicas de pieles de las que se revisten los primeros padres tras el pecado y de las que nos despojamos en el bautismo³⁰. Durante toda la vida terrena, la lucha ascética consiste en despojarse de estas vestiduras viejas, como ya se hizo en el bautismo, y revestirse de Cristo. En la medida en que se hace esto, el hombre recobra la imagen primigenia: el alma, hecha a imitación (μίμησιν) de Dios vuelve a reflejar las perfecciones del Arquetipo.

En este capítulo del *De virginitate*, Gregorio recurre a dos textos evangélicos para apoyar su pensamiento de que, por la purificación, el hombre recobra su dignidad primera y muestra en sí mismo la belleza de Dios: Lc 8,14 (*el reino de Dios está dentro de vosotros*), y la parábola de la dracma perdida (Lc 15,8-10). La aplicación es clara: dentro del alma purificada se encuentra el reino de Dios; la dracma perdida y encontrada es

28. GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, 12.

29. GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, 12: SC 119, 406, 48.

30. Cfr. *Virg* 13, 1, 12: SC 119, 419. Dios reviste a nuestros primeros padres de pieles de animales tras su desobediencia (Gn 3,21). Se trata, por tanto, de pieles que están muertas. Estas túnicas designan las pasiones, la mortalidad y el sentir de la carne («τὸ φρόνημα τῆς σαρκός») que conduce a la muerte. Cfr. M. AUBINEAU, SC 119, p. 159.

la imagen del gran rey (de Dios) que el alma encuentra al barrer la casa y rescatar esa dracma de la suciedad bajo la que estaba oculta. La alegría por el hallazgo es inmensa, pues este hallazgo es «la restauración de la imagen divina a su estado primitivo»³¹. Ésta es la razón por la que el hombre puede ver en sí mismo la belleza de Dios. Esta afirmación tiene una gran importancia en la doctrina ascética y mística de Gregorio. He aquí el comienzo del *De Instituto christiano* que tiene como punto de partida la teología del hombre como imagen de Dios:

«Si alguien (...) examina su propia alma con pensamiento honesto y sincero, verá claramente en su naturaleza el amor de Dios hacia nosotros y el designio creador. Observando de esta forma, descubrirá que es esencial y connatural al hombre el impulso del deseo hacia lo hermoso y óptimo; descubrirá también, sembrado en su naturaleza, el amor impasible y feliz hacia aquella Imagen inteligible y bienaventurada de la que el hombre es copia»³².

El párrafo citado es de una gran fuerza en muchos de sus aspectos. En primer lugar en la consideración de la naturaleza humana como fruto y reflejo del amor (ἀγάπη) de Dios. El hecho de ser portador de la imagen divina, hace que el deseo (ἐπιθυμία) de la bondad y de la belleza sea «connatural» al hombre. Más aún, el hombre, por ser copia (μίμημα) de Dios, tiene sembrada en el alma la pasión impasible de un amor bienaventurado (τὸν ἀπαθῆ καὶ μακάριον ἔρωτα).

El deseo —la tensión hacia Dios— tiene primordial importancia en la doctrina mística de Gregorio de Nisa: el crecimiento en la virtud está en dependencia de la fuerza de este deseo. Aquí, en el mismo comienzo de este escrito, aduce su fundamento teológico: el deseo hacia el bien supremo es connatural al hombre. Este deseo de Dios no es más que el inevitable reflejo de haber sido hecho a imagen de Dios, que produce en el alma humana el deseo insaciable de ascender hacia la Belleza de la que ella lleva su imagen (cfr. M. CANÉVET, «Saint Grégoire de Nysse», en *Dictionnaire de Spiritualité*, 6, 987). Así lo explica Gregorio en *La gran catequesis* (5, 6; ed. cit., 53): «Para esto se dotó al hombre de vida, de razón, de sabiduría y de todos los bienes divinos: para que cada uno de ellos hiciese nacer en él el deseo de aquello con lo que está emparentado».

31. ...ἡ τῆς θείας εἰκόνας εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις (*Virg.* 12, 4, 2).

32. *Inst.*: GNO VIII/1, 40

Amor impasible. La expresión es frecuente en Gregorio y significa la locura de amor que comienza a embargar al hombre en la medida en que se acerca a Dios. Como señala Daniélou, se trata, ante todo, de un amor que hace al hombre salir de sí mismo, en una sobria ebriedad: «Es la expresión misma de una fe viva, que el amor de Dios suscita en el alma, que hace habitar a la Trinidad en ella y le hace saborear su infinita belleza»³³. El hombre, imagen de Dios, refleja en este amor tan apasionado que está más allá de las pasiones, la infinita riqueza de la santidad divina.

6. SOBRE LA CREACIÓN DEL HOMBRE

En el *De hominis opificio*, escrito el a. 379, Gregorio aborda el tema de la libertad como parte esencial de la persona desde su concepción del hombre como imagen de Dios. A este asunto está dedicado el capítulo 16. El *De hominis opificio* muestra en sí mismo el amplio conocimiento que Gregorio posee de la cultura clásica. Como señala Laplace³⁴, es llamativa la coincidencia de Gregorio con Filón de Alejandría y con Cicerón y, quizás a través de él, con Posidonio. Esta coincidencia, sobre todo con el ciceroniano *De natura deorum*, da pie a E. von Ivanka a avanzar la hipótesis de que Posidonio sería la fuente común de Cicerón y de Gregorio³⁵. Cherniss ha demostrado también que, en esta cuestión, la influencia de Platón sobre Gregorio es abrumadora³⁶. En cualquier caso está claro que Gregorio se mueve a gusto en el ambiente estoico, optimista desde el punto de vista antropológico. Así sucede en temas como la simpatía universal, el orden del mundo, la grandeza del hombre, el antropocentrismo³⁷.

Y sin embargo, ya desde el comienzo del capítulo 16 del *De hominis opificio*, Gregorio quiere señalar su diferencia con los estoicos. La exaltación del hombre que hacen los estoicos le parece pequeña:

33. J. DANIELOU, «Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse», en *DSp* 2, 1881-1882.

34. J. LAPLACE (ed.), *Grégoire de Nysse, La creation de l'homme*, SC 6, 20-26.

35. Cfr. E. VON IVANKA, «Die Quelle von Ciceros de natura deorum II, 45-46», en *Archivum philologicum* 59 (1935) 10-21.

36. Cfr. H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Publications in Classical Philology, 11/1, Berkeley 1930, 1-92. Cfr. PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1972, 841.

37. Cfr. J. LAPLACE (ed.), *Grégoire de Nysse, La création de l'homme*, cit., 22-23.

«Algunos filósofos paganos han expuesto ideas verdaderamente mezquinas e indignas de su nobleza [del hombre]. Ellos han creído glorificar a la humanidad comparándola con este mundo de aquí abajo. Llamaban al hombre *microcosmo*, compuesto de los mismos elementos que el universo. Con este nombre pomposo ellos han querido hacer el elogio de nuestra naturaleza, pero no se han percatado de que, para ellos, la grandeza del hombre pertenece también a los mosquitos y a los topos. Ellos, en efecto, están compuestos por los cuatro elementos, como todos los seres animados (...) ¿Qué grandeza comporta para el hombre ser la imagen y la semejanza del universo? Según la Iglesia, ¿en qué consiste la grandeza del hombre? No en ser imagen del universo creado, sino en ser imagen de la naturaleza de Aquel que lo ha hecho»³⁸.

Gregorio admira con los estoicos la armonía y belleza del universo y la grandeza del hombre. Para los estoicos, el hombre es el centro del universo y el fin al que tienden todas las cosas: pero esto no evita que el hombre quede reducido a ser un elemento del universo; para Gregorio, en cambio, el hombre es centro del universo, pero es un centro que, al mismo tiempo, lo trasciende. La trascendencia estriba en que el hombre es portador en su naturaleza de una referencia esencial a Aquel que está por encima del universo. Esto lleva consigo que un hombre, por el hecho de ser hombre, es decir, por el hecho de ser imagen de Dios, vale más que el universo material entero. Su *habitat*, por así decirlo, es la infinitud.

Así se ve en la aplicación que hace Gregorio en lo que concierne a la relación de la virtud con la libertad. He aquí las palabras de Gregorio:

«*El hombre ha sido hecho a imagen de Dios* (Gn 1,26). Esto equivale a decir: Él ha hecho participar de todo bien a la naturaleza humana. En efecto, si la Divinidad es la plenitud de todo bien y el hombre es su imagen, ¿hay algo en esta plenitud que la imagen no tenga en su semejanza con el arquetipo? Así pues, en nosotros está toda clase de bienes, toda virtud, toda sabiduría y todo lo mejor que se puede pensar. Uno de estos bienes consiste en la libertad que no está sometida a ninguna necesidad, que no está sojuzgada por ningún poder físico, sino que posee el señorío (*autexousion*) hacia lo que le parece. En efecto, la virtud no está sometida al dominio de nadie (es *a-déspotos*) y es dueña de sí misma y voluntaria (*ekousion*). En consecuencia lo que se hace por cier-

38. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio* 16: PG, 44, 179-180.

ta necesidad o por alguna coacción no puede estar en coherencia con la virtud»³⁹.

El tema de la relación necesaria entre virtud y libertad es platónico⁴⁰; Gregorio lo ha asumido encuadrándolo en su concepción cristiana del hombre hecho a imagen de Dios. La libertad viene descrita con los adjetivos que nos son ya conocidos y, por supuesto, se opone a la necesidad interna y a la coacción exterior. Gregorio, siguiendo un pensamiento universal en los filósofos clásicos, estima que la virtud perfecciona al hombre en cuanto hombre, es decir, lo perfecciona en su humanidad, en su ser persona. De ahí que sea inseparable de la libertad. Esta libertad se manifiesta y se realiza concretamente en cada elección libre, en cada *proáiresis*⁴¹.

* * *

La importancia que recibe Col 1,15 apoya el pensamiento de que la teología de Gregorio sobre la *imagen* ha de ser enmarcada en su teología de la perfecta filiación del Hijo y de nuestra vocación de hijos en el Hijo por el Espíritu Santo. Es decir, la lectura de Gn 1,26 ha de hacerse dentro del universo niseno a la luz de Col 1,15. Ésta es la razón de que la teología de la imagen abarque al mismo tiempo el ámbito de la inmanencia trinitaria y el de la economía, como una explicitación más de la teología de la filiación divina⁴².

Lucas F. MATEO-SECO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

39. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio* 16: PG, 44, 184.

40. PLATÓN, *República* 617 E.

41. Como anota Dal Toso, la *proairesis* es aquella libertad que permite al hombre ser dueño de sí y decidir sobre sí mismo. Tiene una consecuencia práctica, porque permite realizar actos libres. Sobre este aspecto práctico, en cuanto que la libertad permite poseerse y realizarse, se apoya la distinción de *proáiresis* con respecto a *eleutheria*, que es ante todo el estado de “libertad para”. Cfr. G. DAL TOSO, voz «Proáiresis», en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit., 757.

42. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Beauchesne, París 1942, 81-90; G. MASPERO, «Imagen (εἰκών)», en *Diccionario de Gregorio de Nisa*, cit.